Supplément à la « Vie Spirituelle »

Septembre 1924

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La doctrine mystique de RICHARD DE SAINT-VICTOR

(suite)

III. — DIVISION DES ORAISONS CONTEMPLATIVES.

Une des questions les plus difficiles de la doctrine spirituelle, c'est certainement la classification des états mystiques. Beaucoup d'auteurs, surtout depuis deux siècles, voudraient établir une sorte d'échelle graduée, distinguant les divers états mystiques selon leur valeur intrinsèque, mais ils ont abouti aux résultats les plus disparates (1).

Seule, la description faite par sainte Térèse dans son *Château* (2) est scientifiquement soutenable et en pratique vraiment commode. Ses descriptions des états mystiques sont à la fois subtiles et sublimes. Leur classification est nette et exacte. Sainte Térèse réduit tous les états à quatre, à savoir : la quiétude, l'union simple, l'union extatique et l'union transformante. Elle a su non seulement décrire, mais aussi distinguer entre les nuances d'états et les états eux-mêmes. Et c'est pourquoi la séraphique

(1) M. Ribet a donné l'exposition de ces diverses classifications dans son livre : *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*. Paris, 1895, t. I, p. 162.

(2) De la IV[e] à la VII[e] Demeure.

vierge du Carmel sera à jamais une autorité sans rivale dans cette matière. Cependant, la vérité historique nous oblige à dire que ce n'est pas sainte Térèse qui, la première, a donné cette classification. Nous l'avons trouvée très bien exprimée dans l'opuscule *De quatuor gradibus violentæ charitatis* de notre Victorin, qui est mort quatre siècles avant la grande réformatrice du Carmel. Montrer la vérité de cette affirmation, c'est le but des chapitres que nous allons écrire.

A. — *Fondement de la division des oraisons contemplatives.*

Pour nous indiquer le principe de la division des états mystiques, Richard de Saint-Victor fait l'analyse psychologique de l'amour naturel.

L'objet de notre amour, une personne aimée, peut captiver totalement notre cœur, notre volonté. Toutes nos affections se dirigent vers elle. C'est le premier degré de l'amour. « Dans le premier degré, dit l'auteur, l'amour pénètre la volonté (1). » En grandissant il envahit notre intelligence. Elle est comme liée par l'objet de notre désir, car nous ne pouvons ni l'oublier, ni non plus penser à autre chose. « N'est-il pas vrai, et sans contradiction possible, que l'esprit est lié lorsqu'il ne peut ni l'oublier, ni méditer aucune autre chose? En travaillant, en parlant, nous le repassons toujours dans notre esprit et nous le retenons continuellement dans la mémoire (2). » Passionnés pour l'objet de l'amour, nous oublions souvent nos devoirs les plus sacrés. « Il ne nous permet pas de penser à une autre occupation, souvent il nous empêche même

(1) « In primo gradu transfigit affectionem. » P. L. 196; 1212 A.

(2) « Nonne vere et absque ulla contradictione animus ligatus est, quando hoc unum oblivisci, aut aliud meditari non potest? Quidquid agat, quidquid dicat, hoc semper mente revolvitur, perennique memoria retinetur hoc. » L. c., 1209 D.

de remplir nos devoirs et de veiller à nos affaires (1). » L'âme qui se trouve en cet état passe du deuxième degré de l'amour au troisième.

« En cet état, l'esprit reste comme immobile, et il ne se meut dans aucune direction, ni par pensée ni par action, s'il n'est pas tiré par désir, ou poussé par affection (2). » Le troisième degré d'amour est tyrannique. En dehors de cet amour, l'homme ne peut rien voir ni rien vouloir. « Tout ce qui s'offre, tout ce qui spontanément se présente à lui, promptement il le rejette et aussitôt le foule aux pieds, s'il ne sert à son affection, s'il ne se livre à son désir. Qui décrira dignement cette affection tyrannique ? comment chasse-t-elle tout désir, comment exclut-elle toute occupation, avec quelle violence opprime-t-elle toute action qui ne peut servir à sa concupiscence ? Tout ce qui se passe, tout ce qui arrive, elle le regarde comme inutile, même comme intolérable, si cela n'est pas conforme au but de son désir et n'y conduit pas (3). » Enfin, l'amour humain peut monter au quatrième degré. Dans ce cas, il devient tyrannique non seulement pour son sujet, mais aussi pour son objet. Son désir ne trouve plus de complète satisfaction dans l'objet aimé. Il le surpasse. D'où provient la haine. « En cet état l'amour se transforme en haine, lorsque rien ne peut satisfaire le désir mutuel (4). »

(1) « In aliam sollicitudinem transire non sinit, saepe et providendorum curam et disponendorum providentiam tollit. » L. c., 1214 B.

(2) « Mens itaque in hoc statu quasi immobilis manet, et nusquam se per cogitationem neque per actionem movet, nisi quo eam vel desiderium trahit vel affectus impellit. » L. c., 1214 D.

(3) « Quidquid ultro se offerat, quidquid sponte occurrat, cito rejicitur, subito conculcatur quod suo affectui non militat, vel ejusmodi desiderio non deserviat. Sed quis hujus affectus tyrannidem digne describat ? quomodo omne desiderium expellit, quomodo omne studium excludit, quomodo omne exercitium violenter opprimit quem suae concupiscentiae deservire non prospicit ? Quidquid agat, quidquid fiat inutile, imo intolerabile videtur, nisi in unum desiderii sui finem concurrat atque conducat. » L. c., 1211 A.

(4) « In hoc statu amor saepe in odium transit, dum mutuo desiderio nihil satisfacere possit L. c., 1213 B.

Une folie envahit le pauvre cœur humain. Il désire faire du mal à la personne aimée. L'amour commence à se dénaturer, si la raison ne le domine pas. « En cet état, l'amour aboutit souvent à la folie si son élan n'est pas réfréné par une prudence admirable et par une semblable constance. En cet état, entre les personnes, qui s'aiment, surgissent des colères et des querelles. Et puisqu'il n'y a pas de causes véritables de ces inimitiés, ils inventent des causes fausses et irraisonnées (1). »

Ces quatre étapes de l'amour naturel correspondent aux quatre états de l'amour surnaturel de la vie mystique.

Le principe de leur gradation est identique. Pourtant, leur valeur est différente. « Ces quatre degrés de l'amour n'occupent pas une place également importante dans les affections divines et dans les affections humaines ; ils ont une autre valeur dans les désirs spirituels que dans les désirs corporels (2). » L'amour naturel est bon, s'il reste au premier degré. A mesure qu'il monte vers le quatrième, il devient moralement mauvais. Il en est autrement de l'amour surnaturel. L'amour de Dieu qui pénètre et captive non seulement la volonté, l'intelligence, l'activité, mais aussi notre vie tout entière, est le plus parfait. « Dans les désirs spirituels, l'amour est d'autant meilleur qu'il est plus grand ; dans les désirs corporels, il est d'autant plus mauvais qu'il est fort. » « Dans les affections divines, le degré suprême est en même temps le plus sublime ; dans les affections humaines, le suprême est le plus mauvais (3).

(1) « In hoc statu amor saepe quasi in insaniam vertitur, nisi mira prudentia parique constantia ejus impetus refrenatur. In hoc statu inter amantes saepe irae surgunt, saepe rixas committunt, et cum verae inimicitiarum causae non suppetunt, falsas et saepe nec verisimiles fingunt. » L. c., 1213 B.

(2) « Hi quatuor amoris gradus aliter se habent in affectibus divinis atque aliter in affectibus humanis, atque omnino aliter se habent in desideriis spiritualibus et in desideriis carnalibus. » L. c., 1214 A.

(3) « In desideriis spiritualibus, quanto major, tanto et melior. In desideriis carnalibus, quanto est major, tanto est pejor. In affectibus divinis, ipse qui summus, idem et praecipuus. In affectibus humanis, ille qui summus ipse est et pessimus. » L. c., 1214 A.

Pour finir cette analyse et, en même temps, pour montrer davantage son application à l'amour divin, nous nous permettrons de citer une exclamation ardente de notre mystique : L'amour, qui surpasse tout autre sentiment, combien est-il noble ! La dilection, qui ne laisse pas reposer l'esprit, combien est-elle véhémente ! La charité, qui chasse toute autre affection, combien est-elle violente ! La jalousie qu'absolument rien ne peut satisfaire, combien est-elle suréminente ! Oh! combien est-il précieux ce premier degré de l'amour de Dieu lorsqu'il est invincible ! Mais beaucoup plus précieux est le second lorsque les élans ardents commencent à devenir permanents. Cependant, il est meilleur lorsqu'il ne peut se plaire en autre chose qu'en Dieu. Mais l'amour est au degré le plus sublime et le plus éminent lorsque rien ne peut satisfaire son désir (1). »

Nous voyons donc que Richard de Saint-Victor base le principe de la classification de l'amour sur l'absorption du sujet par l'amour. Dans le premier degré, c'est la volonté seule qui est prise; dans le second, la volonté et l'intelligence ; dans le troisième, l'amour s'empare aussi de toute autre activité, et enfin, dans le quatrième, il met à son service toute notre vie.

Le chapitre suivant nous montre comment notre mystique distingue les états contemplatifs, prenant comme fondement l'absorption du contemplatif, et comme les étapes de la vie d'union avec Dieu décrites par lui sont identi-

(1) « Quanta enim excellentia amoris quae omnem alium affectum excedit ! Quanta, quaeso, vehementia dilectionis quae mentem quiescere non sinit ! Quanta, obsecro, violentia charitatis quae omnem alium affectum expellit ! Quanta supereminentia aemulationis cui nihil omnino sufficit !...

« O quam pretiosus primus ille dilectionis gradus in Dei amore, quando est insuperabilis ! Multo pretiosior ille secundus, quando ardens affectus incipit esse inseparabilis ! Multo tamen adhuc melior est, quando in alia aliqua re quam in Deo delectari non potest. Summus autem atque praecipuus amoris gradus est, quando desiderio suo nihil satisfacere potest. » L. c., 1213 D; 1214 D.

ques à celles que nous trouvons dans les œuvres de sainte Thérèse.

B. — *Description des états mystiques.*

L'opuscule *De quatuor gradibus violentæ caritatis* contient, comme nous l'avons déjà dit, la description des quatre degrés de l'amour.

L'auteur n'y emploie aucune terminologie déterminée. Pour rendre plus claire notre exposition, nous nous permettrons de réparer son oubli. Le premier état, nous l'appellerons quiétude; le second, union contemplative simple; le troisième, union contemplative extatique; et, enfin, le quatrième, union contemplative transformante.

1. *La Quiétude.*

a) *Exposition de la doctrine de Richard de Saint-Victor.*

Lorsque l'âme, en repoussant les appâts du monde, se met à dominer ses passions, ordinairement Dieu lui fait goûter en abondance des joies spirituelles, afin de la fortifier et de la récompenser. « Dans le premier degré *un goût plus doux que le miel entre dans l'âme et l'enivre de sa douceur*... C'est la première consolation qui saisit les contempteurs du monde et à l'ordinaire les consolide dans le bon propos (1). » En cet état, l'âme est comme un petit enfant encore à la mamelle. La douceur et l'amour sont également nécessaires pour son accroissement spirituel, comme du lait pour un nouveau-né. « C'est là cette douceur spirituelle et la suavité intérieure qui allaitent et tou-

(1) « In primo itaque gradu spiritus ille super mel dulcis intrat ad animam, et dulcedine sua inebriat eam... Haec est prima consolatio quae abrenuntiantes saeculo primo excipit, et in boni proposito consolidare consuevit. » P. L. 196; 1217 D.

jours nourrissent l'âme, comme l'enfant nouveau-né, et la conduisent peu à peu à la vigueur de l'âge mûr (1). »

L'âme qui se trouve dans l'état d'oraison de quiétude n'est pas encore arrivée, dans son développement spirituel, à la vigueur de l'âge mûr, car cette quiétude n'appartient pas à l'état mystique au sens strict du mot.

Nous avons pu constater déjà que, selon la doctrine de notre Victorin, la contemplation complète exige l'action spéciale de Dieu sur l'intelligence et sur la volonté. Puisque, dans la quiétude, c'est la volonté seule qui est captivée, elle n'appartient donc qu'imparfaitement (*inchoative*), à l'état contemplatif. « Le premier degré (d'amour) blesse la volonté (2) ». L'intelligence, et, à plus forte raison, les autres puissances de l'âme ne sont point captivées par l'action divine. « *Il embrase la volonté, mais il n'illumine pas encore l'intelligence. Il enflamme le désir, mais il n'éclaire point l'esprit* (3).

L'entendement peut opérer et, par conséquent, l'âme peut méditer. « Elle entre dans le premier état par la méditation (4). Dans la quiétude, Dieu veut seulement fortifier la volonté, afin que l'âme enivrée par la bonté divine puisse supporter les épreuves de la purification passive des sens et de l'intelligence et mériter la grâce de la contemplation.

Les épreuves de la nuit obscure, Richard les compare au passage des Israélites par le désert : « En cet état, l'âme est conduite par Dieu dans la solitude, où elle est allaitée, afin qu'elle soit enivrée de la douceur divine » (5). Cette douceur divine doit produire dans l'âme les mêmes effets

(1) « Hic est ille dulcor spiritualis et interna suavitas, quae quasi modo genitos infantes semper solet lactare et alere et ad maturitatis robur paulatim perducere. » L. c., 1218 A.

(2) « Sicut primus gradus affectum sauciat. » L. c., 1222 A.

(3) « Accendit namque affectum, sed nondum illuminat intellectum. Desiderium inflammat, sed intellectum non illuminat. » L. c., 1218 D.

(4) « In primo (statu) intrat meditatione. » L. c., 1217 D.

(5) « In hoc statu anima a Domino in solitudinem ducitur, ibique lactatur, ut interna dulcedine inebriatur. » L. c., 1218 A.

que la manne envoyée du ciel aux Israélites après leur sortie d'Égypte.

« C'est là cette nourriture céleste qui doit redonner de la force aux libérés de l'Égypte et les alimenter dans la solitude; c'est la manne céleste cachée que personne ne connaît s'il ne l'a reçue (1). »

L'âme a un grand besoin de forces, car avant qu'elle puisse jouir pleinement de Dieu, elle doit être purifiée non seulement des péchés graves, mais aussi de toutes les attaches du monde : « Avant qu'on puisse expérimenter ces délices intimes et éternelles, il faut tout d'abord se priver des aliments d'Égypte et avoir horreur de toutes les jouissances charnelles (2). » Épuisée par des combats intérieurs, l'âme trouve la consolation dans les visites du Seigneur : « En cet état, Dieu visite souvent l'âme affamée et altérée, il la remplit par la suavité intérieure et l'enivre de la douceur de son Esprit (3). » La bonté de Dieu encourage l'âme. Elle exprime ses désirs d'être unie plus étroitement à lui. « *Elle ose dire : Si donc j'ai trouvé grâce en votre présence, montrez-moi votre visage, afin que je vous connaisse* (Exod.., XXXIII) (4). » Enfin, par la prière fervente et persévérante l'âme obtient la grâce de la contemplation et monte au deuxième degré de l'amour : « *Donc, quand l'esprit s'achemine vers la grâce de la contemplation divine par une grande ardeur et un désir brûlant, il s'appro-*

(1) « Hic est cibus ille celestis qui egredientes de Aegypto solet reficere et per solitudinem pascere, hoc est illud manna absconditum quod nemo novit nisi qui accipit. » L. c., 1218 A.

(2) « Prius necesse est Aegyptiacos cibos deficere et carnales voluptates in abominationem vertere, quam experiri liceat quae sint illae internae et aeternae deliciae. » L. c., 1218 B.

(3) « Sub hoc statu animam esurientem et sitientem saepe Deus visitat, saepe interna suavitate satiat, spiritusque sui dulcedine inebriat. » L. c., 1218 C.

(4) « In tantum, ut audeat et dicat : Si inveni gratiam in conspectu tuo, ostende mihi faciem tuam, ut sciam te (Exod., XXXIII). » L. c., 1219 A.

che déjà en quelque sorte du deuxième degré de l'amour (1). »

Il nous semble que toutes les pensées de notre Victorin sur la quiétude peuvent être résumées dans la définition suivante : La quiétude, c'est un état d'âme préparatoire à la contemplation, consistant essentiellement dans l'action spéciale de Dieu sur la volonté et ayant comme terme la purification passive de l'âme.

b) *Résumé de la doctrine de sainte Térèse.*

L'idée de Richard, sur ce premier état étant bien saisie, nous pouvons, sans peine, constater que la description sublime et charmante de la quiétude, faite par sainte Térèse, n'y ajoute aucun élément essentiel. Elle nous donne, nous le savons bien, de très précieux détails théoriques et pratiques, mais rien d'autre. A l'appui de cette affirmation, nous allons citer quelques textes. Pour qu'ils puissent avoir plus d'objectivité et de valeur, nous avons voulu nous borner aux passages qu'on trouve d'habitude dans les manuels de théologie mystique exposant la doctrine de sainte Térèse.

« En cet état, *l'âme est comme un petit enfant encore à la mamelle* à qui sa mère, pendant qu'il est entre ses bras, fait distiller le lait dans sa bouche pour le régaler, sans qu'il remue seulement les lèvres.

« Il en est de même ici : sans travail de l'entendement, la volonté aime, et Notre-Seigneur veut que, sans y penser, elle connaisse qu'elle est avec lui, qu'elle se contente de sucer le lait que sa Majesté répand en sa bouche, qu'elle savoure cette douceur sans même savoir qu'elle lui vient du Seigneur. Heureuse d'en jouir, qu'elle ne cherche pas à connaître comment elle en jouit, ni quel est le bien dont elle jouit; qu'elle se désintéresse d'elle-même, persuadée

(1) « Quando ergo mens cum magno studio ardentique desiderio ad divinae contemplationis gratiam proficit, jam quasi ad secundum moris gradum proficit. » L. c., 1219 B.

que Celui qui est auprès d'elle ne manquera pas de pourvoir à tout ce qui lui convient (1). » « Je conseille grandement une chose à celui qui se verra en cet état : qu'il évite avec soin extrême les occasions d'offenser Dieu; *car une âme est ici nourrie comme un enfant qui commence à téter; s'il quitte les mamelles de sa mère, que peut-on attendre pour lui, sinon la mort?* (2) »

En lisant attentivement les textes que nous venons de rapporter, on remarque facilement qu'ils nous rappellent non seulement les idées, mais même les expressions des passages où Richard nous explique l'essence de la quiétude et montre la nécessité des douceurs spirituelles pour l'âme qui entre dans la vie mystique.

Ensuite, la citation suivante nous prouvera l'identité des opinions de sainte Térèse et de notre Victorin quant à l'action de Dieu sur les puissances de l'âme : « Cette oraison s'opère par un recueillement des puissances au dedans de soi, pour jouir avec goût du contentement que Dieu donne; ces puissances, néanmoins, ne se perdent ni ne s'endorment; seule la volonté est saisie, et, *sans voir comment elle est captive, aquiesce aux douces chaînes que Dieu lui impose*, sachant bien qu'elle est captive de celui qu'elle aime (3). »

(1) « Está el alma como un niño que aun mama, cuando está a los pechos de su madre, y ella, sin que él paladee, échale la leche en la boca por regalarle. Ansi es acá, que, sin trabajo del entendimiento, está amando la voluntad, y quiere Señor el que, sin pensarlo, entienda que está con Él, y que solo trague la leche que Su Majestad le pone en la boca, y goce de aquella suavidad; que conozcale está el Señor haciendo aquella merced, y se goce de gozarla; mas no que quiera entender como la goza y qué es lo que goza, sino descuidese entonces de si; que quien está cabe ella, no se descuidará de ver lo que le conviene. » *Camino de Perfeccion*, cap. XXXI, p. 160.

(2) « De una cosa aviso mucho a quien se viere en este estado, que se guarde muy mucho de ponerse en ocasiones de ofender a Dios, porque aqui no está aun el alma criada, sino como un niño que comienza a mamar, que si se aparta de los pechos de su madre, qué se puede esperar de él sino la muerte? » *Cuartas Moradas*, cap. III, p. 85.

(3) « Esto es un recogerse las potencias dentro de sí para gozar de

Nous avons vu que, selon Richard, la quiétude excite dans le cœur un ardent amour et un grand désir d'être uni à Dieu. De même, sainte Térèse compare cette oraison à une étincelle qui allume le feu de la charité. « Cette oraison est une petite étincelle par laquelle le Seigneur commence à embraser l'âme de son véritable amour et lui donne à connaître avec délectation quel est cet amour... Lorsque cette étincelle vient de Dieu, pour petite qu'elle soit, elle fait beaucoup de bruit, et si elle n'est pas éteinte par notre faute, elle allume bientôt un grand feu, lequel, je le dirai en son lieu, jette des flammes de ce violent amour que Dieu donne aux âmes parfaites (1). »

L'étude de ces textes ne semble-t-elle pas démontrer suffisamment ce que nous avancions plus haut : à savoir que la grande mystique du XVI[e] siècle n'a fait que perfectionner l'œuvre de son devancier du Moyen-Age sans y ajouter aucun élément essentiel ?

2. *Union contemplative simple*

a) *Terminologie.*

Selon Richard de Saint-Victor, la vie mystique proprement dite commence avec l'état dont nous allons aborder l'exposition. Les auteurs modernes proposent pour cet état d'âme deux différentes terminologies. Les uns l'appellent l'union *simple*, et les autres lui donnent le nom d'union

aquel contento con más gusto ; mas no se pierden ni se duermen ; sola la voluntad se ocupa, de manera que, sin saber como, se captiva ; solo da consentimiento para que la encarcele Dios, como quien bien abe ser cativo de quien ama. » *Libro de la vida*, cap. XIV, p. 126.

(1) « Es, pues, esta oracion una centellica que comienza el Señor a encender en el alma del verdadero amor suyo, y quiere que el alma vaya entendiendo qué cosa es este amor con regalo.

« Pues esta centellica puesta por Dios, por pequenita que es, hace mucho ruido ; y si no la mata por su culpa, ésta es la que comienza a encender el gran fuego que echa allmas de si, como diré en su lugar, del grandisimo amor de Dios quo hace Su Majestad tengan las almas perfectas. » *Libro de la vida*, cap. XV, p. 136.

pleine. Le P. Poulain, le premier, a adopté cette dernière expression (1).

Il n'a pas voulu accepter la première terminologie parce qu'elle ne distingue pas bien l'état mystique d'avec la vie ascétique. En cela, il a parfaitement raison, car l'union de l'âme à Dieu dans la vie ascétique est beaucoup plus simple que toutes les autres espèces d'oraison. Mais, d'autre part, l'expression d'union pleine n'est pas non plus heureusement choisie. Elle peut nous suggérer l'idée que l'union de l'âme à Dieu est moins pleine dans les degrés supérieurs. Si le mot d'union pleine avait déjà perdu sa première signification, et s'il était devenu tout à fait technique, on pourrait le retenir, mais ce n'est pas le cas. Et c'est pourquoi nous croyons que le terme le plus exact est celui d'*union contemplative simple*. Il distingue le premier degré de la contemplation d'avec l'oraison ascétique par le mot « contemplative » et suggère une véritable gradation dans les états mystiques.

b) *Exposition de la doctrine de Richard de Saint-Victor.*

L'union contemplative simple, c'est le premier degré dans la vie mystique. L'âme choisie, qui a reçu la grâce de la contemplation, est dès ce moment liée plus étroitement avec Dieu, qu'auparavant. Dans l'état précédent, la volonté seule était captivée. Maintenant, grâce aux lumières infuses, l'intelligence est absorbée également. « Et comme la suavité que l'on goûte dans le degré précédent rassasie l'âme et blesse la volonté, de même dans celui-ci, la perception de la clarté lie la pensée, de sorte qu'elle ne puisse plus ni oublier ce qu'elle a vu, ni penser à autre chose (2). »

(1) Poulain, *Des grâces d'oraison*, p. 62.

(2) « Et sicut in priori gradu degustata suavitas animum satiat, affectum transfigit, sic in hoc gradu inspecta claritas cogitationem ligat, ut illius oblivisci vel aliud cogitare non possit. » P. L., 196 : 1220 C.

Dieu devient pour elle une source inépuisable de lumière, de force et de consolation. L'âme contemplative « a aussi son soleil. Et je ne crois pas qu'il soit autre que le soleil qu'a promis le Seigneur par son prophète : Ton soleil ne se couchera plus et ta lune ne diminuera pas; parce que le Seigneur sera ta lumière éternelle (1) ».

En décrivant l'union contemplative simple, notre mystique souligne nettement l'existence de l'élément secondaire de la contemplation, à savoir, la joie intérieure. « En cet état, on peut expérimenter la vérité de la sentence : Douce est la lumière et il est délectable aux yeux de voir le soleil (Eccl., XI). « En cet état, l'âme, instruite, à l'école de l'expérience, chante d'après les paroles du psalmiste : Mieux vaut un jour passé dans vos parvis que des milliers dans d'autres (Ps. LXXXIII). Cependant, qui saurait dignement exprimer combien est grande la félicité de cette vision? (2) »

La connaissance supérieure des vérités de foi, que l'âme reçoit dans l'acte de contemplation, et le bonheur qu'elle y éprouve, ne peuvent jamais être oubliés. Et c'est le deuxième caractère secondaire de l'union contemplative simple. « La révélation de la lumière divine que l'âme reçoit en cet état et l'admiration qu'elle en éprouve, laissent en elle un souvenir durable, éternel, qui la lie si fortement, qu'elle ne peut plus oublier la félicité dont elle a joui (3). »

(1) « Habet et solem suum. Nec alium hunc esse arbitror quam illum quem Dominus per prophetam pollicetur : Non occidet ultra sol tuus et luna tua non minuetur, quia Dominus erit tibi in lucem sempiternam (Isai., 60). » L. c., 1220 A.

(2) « In hoc statu experiri licet illius sententiae veritatem, quam « dulce lumen et delectabile oculis videre solem » (Eccles., XI). In hoc statu anima experientiae magisterio edocta psallit ex sententia : « Quoniam melior est dies una in atriis tuis super millia » (Psal. 83). Verum hujus visionis jucunditas quanta sit, quis digne exprimere possit? » L. c., 1220 B.

(3) « Haec itaque in hoc statu divini luminis revelatio, revelationisque admiratio jugi recordatione, perennique memoria ita animum

Une fois que l'acte contemplatif a pris fin, l'âme ne peut pas garder en toute clarté la connaissance qu'elle a reçue des vérités divines. Pourtant, les reliefs sont très abondants. « Lorsque l'esprit descend de cette lumière et retombe sur lui-même, il porte en lui quelques restes de pensées, desquels il se nourrit et desquels il fait fête, selon la parole de l'Écriture, qui dit : Et les restes des pensées célébreront un jour de fête en votre honneur (Ps. LXXVIII) (1). »

La durée de la contemplation n'est pas longue. L'acte propre de l'union mystique est passager et rapide. Richard de Saint-Victor le compare aux éclairs. « Il va et vient comme un éclair fulgurant (2). » Mais la suspension des puissances peut se renouveler à plusieurs reprises, avant qu'elles se soient toutes entièrement détachées. De cette manière, la contemplation, considérée dans son ensemble, a une durée plus longue. Pourtant, elle arrive à peine jusqu'à une demi-heure. « La durée du silence (contemplatif) ne se prolonge pas jusqu'à la demi-heure (3). »

Pour avoir, de cet état, une image plus complète, il faut nous rappeler tout ce qui a déjà été dit de la contemplation en général.

On pourrait, semble-t-il, le définir ainsi : L'union contemplative simple, c'est le premier degré de la contemplation qui se caractérise par l'absorption totale de l'intelligence et de la volonté.

insolubiliter ligat, ut expertam jucunditatem oblivisci non valeat. » L. c., 1220 C.

(1) « Dum enim animus ab illo lumine descendit, et ad seipsum recidit, quasdam inde secum reliquias cogitationum trahit ex quibus seipsum reficit, imo et diem festum agit, quemadmodum Scriptura loquitur quae dicit : « Et reliquiae cogitationum diem festum agent « tibi » (Psal. LXXVIII). » L. c., 1220 B.

(2) « ... licet eat et redeat in similitudinem fulguris coruscantis ». L. c., 1116 A.

(3) « ... etiamsi silentii moram usque ad dimidiam horam non producat ». L. c., 1115 C.

c) *Résumé de la doctrine de sainte Térèse.*

L'analyse de l'union contemplative simple, sainte Térèse nous la donne dans la cinquième demeure du *Château* et dans les 16e et 17e chapitres de la *Vie*. Elle appelle cet état « oraison d'union », « troisième eau céleste » et « cinquième demeure ».

En examinant ces chapitres, nous voyons que sainte Térèse admet, de même que Richard, l'absorption de l'intelligence et de la volonté comme l'élément distinctif.

« Je reviens à cette marque que j'appelle la véritable. Comme nous l'avons déjà vu, quand Dieu élève l'âme à l'union, il suspend l'action naturelle de toutes ses puissances, afin de mieux imprimer en elle la véritable sagesse. Ainsi elle ne voit, ni n'entend ni ne comprend, pendant qu'elle demeure unie à Dieu; mais ce temps est toujours de courte durée, et il lui semble plus court encore qu'il ne l'est en effet (1). » Dans sa *Vie*, elle précise mieux sa pensée. Elle y fait remarquer que l'oraison d'union est souvent sans suspension de l'imagination et de la mémoire : « Dans l'union dont je parle, et qui m'est très souvent accordée, Dieu s'empare de la volonté et de l'entendement aussi, ce me semble; car, cessant de discourir, il reste absorbé dans une ravissante contemplation des divines grandeurs. Il découvre alors tant de merveilles que, l'une lui faisant perdre l'autre de vue, il ne peut s'attacher à aucune en particulier. Quant à la mémoire, elle reste libre, et l'imagination aussi, je pense. Lorsque celle-ci se trouve seule, il n'est pas croyable quelle guerre elle fait à l'entendement et à la volonté, pour troubler leur repos (2). »

(1) « Pues tornando a la senal que digo es la verdadera, ya veis esta alma que la ha hecho Dios boba del todo para imprimir mejor olla la verdadera sabiduria, que ni ve, ni oye ni entiende en el tiempo que está ansi, que siempre es breve, y aun harto más breve le parece a el la de lo que debe de ser. » *Moradas quintas*, cap. 1, p. 93.

(2) « Ahora, pues, acaece muchas veces esta manera de union, que quiero decir (en especial a mi, que me hace Dios esta merced de esta suerte muy muchas), que coge Dios la voluntad, y aun el entendi-

Il ressort de ce texte que l'absorption de l'intelligence et de la volonté appartient *seule à l'essence* de cet état.

Le premier élément secondaire, c'est-à-dire la joie, existe également dans la description de sainte Térèse : « J'ai suffisamment parlé de ce troisième mode d'oraison, et de ce que l'âme doit faire, ou, pour mieux dire, de ce que le Seigneur opère en elle. Car, prenant pour lui l'office de jardinier, il veut qu'elle s'abandonne uniquement *à l'ivresse de son bonheur*. Il ne lui demande qu'un simple consentement aux grâces dont il la comble, et un abandon absolu au bon plaisir de la véritable sagesse. Il est certain qu'elle a besoin pour cela de courage; car parfois *elle se sent tressaillir d'une joie si excessive*, qu'elle n'a plus, ce semble, qu'un faible lien à briser pour sortir de ce corps. Oh! quel bonheur de mourir ainsi! (1) »

Dans la cinquième demeure du *Château*, Térèse nous dit que l'âme garde à jamais le souvenir de cette spéciale action de Dieu — et c'est le deuxième élément secondaire de notre Victorin. « Dieu s'établit lui-même dans l'intérieur de cette âme, de telle manière que, quand elle revient à elle, il lui est impossible de douter qu'elle n'ait été en Dieu et Dieu en elle; et cette vérité lui demeure si fermement empreinte, que, quand elle passerait plusieurs années sans

miento, e mi parecer, porque no discurre, sino está ocupado gozando de Dios, como quien está mirando, y ve tanto, que no sabe hacia donde mirar, uno por otro se le pierde de vista, que no dará senas de cosa. La memoria queda libre, y junto con la imaginacion debe ser, y elle, como se ve sola, es para alabar a Dios la guerra que da, y como procura desasosegarlo todo. » *Vida de santa Teresa*, cap. XVII, p. 155.

(1) « Razonablemente está dicho de este modo de oracion, y lo que ha de hacer el alma, u por mijor decir, hace Dios en ella, que es el que toma ya el oficio de hortolano, y quiere que ella huelgue. Solo consciente la voluntad en aquellas mercedes que goza, y se ha de ofrecer a todo lo que en ella quisiere hacer la verdadera sabiduria, porque es menester ánimo, cierto; porque es tanto el gozo, que parece algunas veces no queda un punto para acabar el anima de salir de este cuerpo, ¡ y qué venturosa muerte seria ! » *Vida de santa Teresa*, cap. XVII, p. 152.

être de nouveau élevée à cet état, elle ne peut ni oublier la faveur qu'elle a reçue, ni douter de sa réalité (1). »

Quant à la durée de la contemplation, sainte Térèse dit la même chose que notre auteur : « Oh! merveille de la puissance divine! Oh! qui pourrait dignement peindre l'état d'une âme qui vient de se voir, durant un court espace, si étroitement unie à Dieu et comme abîmée dans sa grandeur? Car ce temps, à mon avis, ne va jamais jusqu'à une demi-heure (2). » Voilà le résumé de la doctrine de sainte Térèse sur l'union contemplative simple.

Tout ce que nous avons passé sous silence ne traitait que de choses accidentelles qui ont une grande valeur pratique, mais n'ajoutent rien à nos considérations théoriques.

De la comparaison entre les descriptions de Richard et celles de sainte Térèse, nous croyons pouvoir conclure clairement qu'elles sont identiques quant au fond.

3. *Union contemplative extatique*

a) *Exposition de la doctrine de Richard de Saint-Victor.*

Pour mieux saisir l'idée de notre mystique sur l'union extatique, rappelons-nous ce qu'il a dit sur la genèse psychologique de l'extase. Celle-ci, selon lui, est causée par l'excès de la lumière, de l'amour et de la joie. L'âme est tellement absorbée dans sa partie supérieure, que les sens externes et internes sont momentanément entravés dans

(1) « Fija Dios a si mesmo en lo interior de aquel alma de manera, que cuando torna en si, en ninguna manera pueda dudar que estuvo en Dios y Dios en ella. Con tanta firmeza le queda esta verdad que aunque pase annos sin tornarle Dios a hacer aquella merced, ni se le olvida, ni puede dudar que estuvo. » *Moradas quintas*, cap. I, p. 93.

(2) « ¡ Oh grandeza de Dios, y cual sale una alma de aqui, de haber estado un poquito metida en la grandeza de Dios, y tan junta con Él, que a mi parecer nunca llega a media hora ! » *Moradas quintas*, cap. II, p. 99.

leurs fonctions ordinaires. La personne extatique est hors d'elle-même au point d'oublier non seulement ce qui lui est extérieur, mais aussi ce qui se passe en elle pendant ce phénomène extraordinaire. Or, précisément, dans le deuxième degré de la contemplation, la vivacité de la lumière, l'embrasement de l'amour, l'enivrement de la joie, atteignent une merveilleuse intensité, car Dieu commence à faire pénétrer l'âme dans les vérités sublimes de la foi, à lui dévoiler quelque chose de leurs merveilles et de leurs grandeurs.

« Le troisième degré de l'amour (c'est-à-dire le deuxième de la contemplation) est celui où l'esprit humain est tellement ravi par cet abîme des lumières divines que l'âme, oubliant les choses extérieures, n'a pas conscience d'elle-même et s'unit totalement à Dieu (1). »

Il est évident que, si Dieu daigne ouvrir devant les yeux de l'âme les secrets du ciel, il ne le fait que pour la purifier davantage et pour augmenter en elle l'amour divin : « Dans cet état, l'esprit est hors de lui-même (*alienatur*); il se sent enlevé dans les secrets de l'arcane divin ; l'incendie du divin amour l'envahit de toute part, le pénètre intimement. Totalement enflammé, il se dépouille de lui-même pour se revêtir de l'amour divin (2). » Il est vrai que les inclinations inférieures sont déjà dominées et rien ne trouble la paix de l'âme extatique : « En cet état, les troubles des passions charnelles sont réfrénées et profondément endormies, et pendant la contemplation le silence règne (3). » Pourtant cela ne suffit pas. L'âme doit fouler

(1) « Tertius itaque amoris gradus est quando mens hominis in illam rapitur divini luminis abyssum, ita ut humanus animus in hoc statu exteriori omnium oblitus penitus nesciat seipsum totusque transeat in Deum suum. » L. c., 1220 D.

(2) « In hoc statu dum mens a seipsa alienatur, dum in illud divini arcani secretarium rapitur, dum ab illo divini amoris incendio undique circumdatur, intime penetratur, usquequaque inflammatur, seipsam penitus exuit, divinum quemdam affectum induit. » L. c., 1221 A.

(3) « In hoc statu plene compescitur profundeque sopitur carna-

aux pieds non seulement le monde, mais aussi sa propre volonté.

Pour la conduire jusqu'à la totale abnégation de l'amour-propre, Dieu fait encore une fois passer l'âme par la purification passive. Richard la compare, dans cet état, au morceau de fer jeté dans la forge : « Voyez la différence entre un morceau de fer froid et un morceau brûlant, c'est-à-dire entre une âme tiède et une âme embrasée du feu divin. Lorsque nous jetons du fer au feu, il est sans doute encore froid. Mais après être resté quelques moments dans l'incendie, peu à peu il devient chaud, peu à peu il perd la noirceur et insensiblement il s'enflamme, petit à petit il devient semblable au feu, jusqu'à ce qu'il se liquéfie totalement et se change complètement dans une autre matière. Ainsi en est-il de l'âme pénétrée des ardeurs de l'amour divin et absorbée par les ardents désirs des choses éternelles. Elle sent la chaleur, elle s'enflamme, se fond et abandonne son état précédent (1). » La purification passée, l'âme est morte à elle-même. Elle ne cherche que la volonté de Dieu et sa gloire : « Ceux qui sont arrivés à ce troisième degré de l'amour ne font rien par leur propre volonté, ne laissent rien à leur libre arbitre, mais ils soumettent tout à la disposition divine. Tous leurs vœux, tous leurs désirs dépendent du bon plaisir de Dieu et tendent à cette divine volonté (2). »

lium desideriorum turba et fit in coelo (sc. in hoc gradu contemplationis) silentium quasi hora dimidia. » L. c., 1221 A.

(1) « Vide quid intersit inter ferrum et ferrum, inter ferrum frigidum et fervidum, hoc est inter animum et animum, inter animum tepidum et animum divino incendio inflammatum. Cum enim ferrum in ignem projicitur, tam frigidum, quam nigrum procul dubio videtur. Sed dum in ignis incendio moram facit, paulatim incalescit, paulatim nigredinem deponit, sensimque incandescens paulatim in se ignis similitudinem trahit, donec tandem totum liquefiat, et a seipso plene deficiat et in aliam penitus qualitatem transeat. Sic itaque, sic anima divini ardoris rogo intimique amoris incendio absorpta, aeternorumque desideriorum globis undique circumsepta primo incalescit, postea incandescit, tandem autem tota liquescit, et a priori statu deficit. » L. c., 1221 B.

(2) « Qui ad hunc tertium amoris gradum profecerunt, nil jam

Dès ce moment, l'âme peut être appelée avec justice l'épouse de Dieu, car elle est parfaitement unie à lui : elle n'aime que Dieu et ne cherche que sa sainte volonté : « Dans cet état, celui qui s'attache à Dieu devient un même esprit avec lui. L'âme se fond avec celui qu'elle aime. L'amour la consume et elle dit : « Soutenez-moi avec des fleurs, fortifiez-moi avec des fruits, parce que je languis d'amour (Cant., II) (1). »

Il est facile de remarquer que l'union contemplative extatique, dont la description se trouve dans l'opuscule *De quatuor gradibus violentae caritatis*, contient les éléments suivants : les lumières précieuses de Dieu, l'amour ardent, l'absorption de l'intelligence et de la volonté, l'aliénation des sens, la purification passive et le parfait détachement de la propre volonté, comme résultat. En outre, nous pouvons en conclure que, selon notre grand théologien, l'état extatique, qui n'enrichit pas l'âme de la connaissance plus sublime de Dieu et n'augmente pas en elle l'amour divin, n'appartient nullement à la contemplation surnaturelle.

Pour indiquer les notes caractérisques de cet état, nous proposerons la définition suivante : L'union contemplative extatique, c'est le deuxième degré de la contemplation qui produit l'absorption totale de l'intelligence et de la volonté, l'aliénation des sens, et par lequel l'âme se détache complètement de sa propre volonté.

b) *Résumé de la doctrine de sainte Térèse.*

La Sainte range l'union contemplative extatique dans la quatrième eau céleste (*Vie*, ch. XVIII et suiv.) et la sixième

propria voluntate agunt; nihil omnino suo arbitrio relinquunt, sed divinae dispositioni omnia committunt. Omne eorum votum, omne desiderium ad divinum pendet nutum, ad divinum spectat arbitrium. » L. c., 1222 A.

(1) « In hoc statu qui adhaeret Domino unus Spiritus est. In hoc statu anima in illum quem diligit tota liquescit et in seipsa tota languescit, unde et dicit : Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo » (Cant., II). » L. c., 1221.

demeure du « Château Intérieur ». La différence entre cet état et le précédent est marquée de la manière suivante :

« Je voudrais pouvoir expliquer, avec le secours de Dieu, la différence qui existe entre l'union et le ravissement. On donne au ravissement divers noms exprimant tous la même chose : on l'appelle élévation ou vol de l'esprit, transport, extase. Il l'emporte de beaucoup sur l'union ; outre qu'il produit des effets beaucoup plus grands, il a plusieurs opérations qui lui sont propres. L'union, dans son commencement, son milieu et sa fin, agit presque toujours de la même manière, et seulement à l'intérieur. Le ravissement a diverses formes et divers degrés, et comme il est d'un ordre plus élevé, il opère non seulement dans l'intérieur, mais aussi à l'extérieur (1). » Ensuite, sainte Térèse explique avec beaucoup de détails les différentes formes de l'extase.

D'après elle, l'aliénation des sens est le premier élément de cet état. Elle ajoute que, pendant l'extase, l'âme reçoit une très profonde connaissance de Dieu : « Il est donc clair qu'un tel ravissement ne peut procéder ni de l'imagination ni du démon ; car de cet esprit de ténèbres il ne saurait rien venir qui opère dans l'âme une si grande paix, un calme si pur, ni surtout qui lui donne les trois choses que je vais dire, en un aussi haut degré qu'elle les possède au sortir de ce ravissement. La première, une admirable connaissance de Dieu, qui, à mesure qu'il se découvre à nous, nous donne une idée plus haute de son incompréhensible grandeur (2). »

(1) « Querria saber declarar con el favor de Dios la diferencia que hay de union a arrobamiento, u elevamiento, u vuelo que llaman de espiritu, u arrebatamiento, que todo es uno. Digo que estos diferentes nombres todo es una cosa, y tambien se llama extasi. Es grande la ventaja que hace a la union : los efectos muy mayores hace y otras hartas operaciones, porque la union parece principio, y medio, y fin, y lo es en la enterior; mas ansi como estotros fines son en más alto grado, hace los efectos interior y exteriormente. » *Vida de santa Teresa*, cap. xx, p. 179.

(2) « Por donde se ve bien no ser cosa del demonio ; que de la

Cette profonde lumière de Dieu est le meilleur signe que l'état extatique a une cause surnaturelle : « Pour moi, je suis persuadée que si l'âme, dans les ravissements qu'elle croit avoir, n'entend point de ces secrets du ciel, ce ne sont point des ravissements véritables, mais des effets de la faible complexion (1). »

Avant d'arriver au degré suivant de la contemplation, l'âme passe par une période d'épreuve : « O mon Dieu, que de peines intérieures et extérieures n'endure-t-on pas avant d'entrer dans la septième demeure ! Il me semble quelquefois que, si l'âme les envisageait avant de s'y engager, il y aurait sujet de craindre, vu sa faiblesse naturelle, qu'elle ne pût se résoudre à les souffrir, quelque grand avantage qu'elle pût en retirer (2). » Ces différentes peines de l'âme sont décrites, avec beaucoup de détails, dans le premier et le dernier chapitre de la sixième demeure du *Château*.

Les souffrances, les joies et les lumières infuses, que Dieu donne à l'âme dans l'union extatique, la dépouillent complètement de sa volonté : « Désormais, elle ne veut plus avoir de volonté propre. Que dis-je ? Elle ne voudrait même plus avoir de libre arbitre, elle demande cette grâce au Seigneur, elle le supplie de la lui accorder, enfin elle lui remet la clef de sa volonté. La voilà maintenant, cette

propia imaginacion es imposible, ni el demonio podria representar cosas que tanta operacion y paz y sosiego y aprovechamiento dejan en el alma, en especial tres cosas muy en subido grado ; conocimiento de la grandeza de Dios, porque mientras más cosas viéremos de ella, más se nos da a entender. » *Moradas sextas*, cap. v, p. 160.

(1) « Yo tengo para mi, que si algunas veces no entiende de esto secretos, en los arrobamientos, el alma a quien los ha dado Dios, que no son arrobamientos, sino alguna flaqueza natural, que puede ser a personas de flaca complexion. » *Moradas sextas*, cap. iv, p. 150.

(2) « ¡ Oh, válame Dios, y qué son los trabajos interiores y exteriores que padece, hasta que entra en la sétima Morada !

« Por cierto, que algunas veces lo considero, y que temo, que si se entendiesen antes, seria dificultosisimo determinarse la flaqueza natural para poderlo sufrir, ni determinarse a pasarlo, por bienes que se le representasen. » *Moradas sextas*, cap. i, p. 121.

âme, chargée tout ensemble et de la défense de la forteresse et de la culture du mystique jardin. Elle ne respire que pour accomplir en tout la volonté de son Maître. Elle ne veut être maîtresse ni d'elle-même ni de quoi que ce soit, non pas même du moindre petit fruit du jardin confié à ses soins. S'il produit quelque chose de bon, que le Maître le distribue comme il le jugera à propos. Quant à elle, son unique vœu désormais est de ne rien posséder en propre et de laisser le Seigneur disposer de tout selon son bon plaisir et les intérêts de sa gloire (1). »

Voilà le résumé de la doctrine de sainte Térèse sur l'union extatique.

La description de Richard a beaucoup moins de valeur, car elle est trop laconique ; et surtout elle est moins utile dans la vie pratique. L'analyse de sainte Térèse est, au contraire, très détaillée, par exemple, celle des différentes espèces d'extases, des peines intérieures, etc. Cependant, les lignes essentielles sont tout à fait les mêmes.

4. *Union contemplative transformante.*

a) *Exposition de la doctrine de Richard de Saint-Victor.*

Nous avons vu la conquête successive de l'âme par la grâce de la contemplation. Dieu a captivé la volonté dans la quiétude, l'intelligence dans l'union contemplative simple, et, au sortir de l'union extatique, il fait mourir l'âme à elle-même.

Dans l'union, tranformante Dieu la ressuscitera à lavie

(1) « Ya no quiere querer ni tener libre albedrio no querria, y ansi lo suplica a el Señor ; dale las llaves de su voluntad. Hele aqui el hortolano hecho alcaide ; no quiere hacer cosa, sino la voluntad del Señor ; ni serlo él de si, ni de nada, ni de un pero de esta huerta, sino que, si algo bueno hay en ella, lo reparta Su Majestad ; que de qui adelante no quiere cosa propia, sino que haga de toto conforme a su gloria y a su voluntad. » *Vida de santa Teresa*, cap. xx, p. 191.

nouvelle, qui est un prélude de la vie du Ciel (1). Désormais, l'âme ne vivra que pour Dieu : « Dans le troisième degré elle est morte ; dans le quatrième, quasi ressuscitée des morts, elle ne meurt jamais, et la mort n'aura plus d'empire sur elle, car qui y vit, vit pour Dieu (2). »

Notre mystique va nous expliquer cette transformation de l'âme par une très belle comparaison : « De même, en effet, que les fondeurs, quand ils ont liquéfié leurs métaux et se sont proposé des formules, fondent au gré de leur volonté, quelque figure que ce soit, et produisent toutes sortes de vases selon la manière convenable et la forme prévue, de même, l'âme, dans cet état, se plie facilement à tout signe de la volonté divine ; bien plus, par une sorte de désir spontané, elle s'accommode à tous ses jugements, et elle modèle sa propre volonté tout entière selon le mode de ce bon plaisir divin (3). » Puisque l'âme a résigné sa volonté à Dieu sans nulle restriction, et ne met maintenant aucun obstacle à son action sanctifiante, Dieu va transformer sa vie selon le modèle du Christ : « On propose à la volonté de l'âme qui est en cet état Jésus-Christ pour modèle, et c'est pourquoi on lui dit : Ayez en vous les sentiments qu'avait en lui le Christ Jésus, qui, étant dans la forme de Dieu, n'a pas cru que ce fût une usurpation de se faire égal à Dieu ; mais il s'est anéanti lui même, prenant la forme d'esclave, ayant été fait semblable aux hom-

(1) « Sed quando ad hanc gratiam in hac vita proficimus, quid aliud quam arrhas quasdam futurae illius plenitudinis accipimus, ubi sempiternae contemplationi perpetuo inhaerebimus ? » L. c., 65 A.

(2) « In tertio gradu mortificatus, in quarto quasi resurgens ex mortuis, jam non moritur, mors illi ultra non dominabitur, quod enim vivit, vivit Deo. » L. c., 1223 A.

(3) « Sicut enim exclusores liquefactis metallis propositisque formulis, quamlibet imaginem pro voluntatis arbitrio excludunt et vasa quaelibet juxta modum congruum formamque destinatam producunt ; sic anima in hoc esse ad omnem divinae voluntatis nutum facile se applicat, imo spontaneo quodam desiderio ad omne ejus arbitrium seipsam accommodat, et juxta divini beneplaciti modum omnem voluntatem suam informat. » L. c., 1222 B.

mes, et reconnu pour homme par les dehors. Il s'est humilié lui-même, s'étant fait obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix (Phil. II) (1). » Richard insiste beaucoup sur la nécessité d'imiter parfaitement la vie de Notre-Seigneur. Personne ne peut arriver au sommet de la perfection sans conformer sa vie à celle du Christ. « C'est au modèle de l'humilité du Christ que doivent se conformer tous ceux qui veulent atteindre le degré suprême de la parfaite charité (2). »

L'imitation du Christ, la vie en Jésus, c'est l'élément constitutif et spécifique de l'union transformante : « Celui qui est au quatrième degré peut dire véritablement : « Mais je vis, non plus moi, mais le Christ vit en moi » (Gal., II) (3). » « Il commence à mener une nouvelle vie, puisque, du reste, pour lui vivre, c'est le Christ et il lui est avantageux de mourir (4). »

C'est pourquoi on donne, ou du moins on devrait donner, à cet état le nom d'union transformante.

De ce premier et fondamental caractère, proviennent deux autres éléments, à savoir, l'héroïsme et le zèle apostolique. Notre auteur appelle les deux premiers éléments l'immortalité et l'impassibilité de l'âme : « En effet, dans ce degré, d'une certaine manière l'âme devient immortelle et impassible. Comment est-elle mortelle, si elle ne peut

(1) « In hoc statu animae ejusmodi proponitur forma voluntati Christi, unde et dicitur ei : Hoc sentite in vobis, quod et in Christo Jesu. Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalem Deo; sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo ; humiliavit autem semetipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis (Philip., II). » L. c., 1222 C.

(2) « Haec est forma humilitatis Christi, ad quam conformare se debet quisquis supernum consummatae charitatis gradum attingere volet. » L. c., 1222 C.

(3) « Qui igitur in quarto gradu est, veraciter dicere potest : Vivo autem jam non ego, vivit vero in me Christus (Gal., II). » L. c., 1223 A.

(4) « Incipit ergo in novitate vitae ambulare qui ejusmodi est, quia de reliquo sibi vivere Christus est et mori lucrum. » L. c., 1223 A.

pas mourir? Ou comment peut-elle mourir, si elle ne veut pas être séparée de la vie? Nous savons bien de qui est cette parole : « Je suis la voie, la vérité et la vie (Jean, XIV). » Elle, qui de ces trois ne peut être séparée, comment peut-elle mourir? Car je suis certain que ni mort, ni vie, ni anges, ni principautés, ni puissances, ni choses présentes, ni choses futures, ni violence, ni ce qu'il y a de plus profond, ni aucune autre créature, ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu, qui est dans le Christ Jésus Notre-Seigneur (Rom. VIII) (1). » La pensée de Richard est claire. En citant le texte de saint Paul, il veut dire que l'âme possède déjà la charité au degré héroïque et que c'est une impossibilité morale pour elle de commettre péché grave, c'est-à-dire de se séparer du Christ. Le troisième caractère de l'union transformante, c'est le zèle apostolique. L'impatience qu'elle avait auparavant, de mourir pour être avec son Bien-Aimé, a fait place à un grand désir de servir Notre-Seigneur et de souffrir pour sa gloire (2).

Mais elle souffre avec grande joie et conserve dans toutes les tribulations une paix beaucoup plus profonde qu'auparavant : « Elle devient comme impassible, puisqu'elle se plaît dans les souffrances et dans les outrages pour le Christ : C'est pourquoi je me complais dans mes faiblesses, dans les outrages, dans les nécessités, dans les persécutions, dans les angoisses, pour le Christ (II Cor.,

(1) « Secundum aliquem igitur modum anima in hoc gradu efficiatur immortalis et impassibilis. Quomodo enim mortalis est si mori non potest? aut quomodo mori potest, si ab ea separari non potest, qui vita est? Scimus satis cujus sit ista sententia : Ego sum via, veritas et vita (Joan., XIV). Quomodo mori potest, qui ab illis separari non potest : Certus sum, inquit, quia neque mors, neque vita, neque angeli, neque archangeli, neque principatus, neque potestates, neque virtutes, neque instantia, neque futura, neque fortitudo, neque altitudo, neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare a charitate Dei, quae est in Christo Jesu (Rom., VIII). » L. c., 1223 B.

(2) « Coarctatur sane e duobus desiderium habens dissolvi et cum Christo esse : multo enim melius, permanere in carne necessarium ducit propter nos. » L. c., 1223 A.

XII) (1). » Loin de détester ceux qui lui font du mal, elle les aime d'un amour tout particulier (2).

Les lumières infuses, que l'âme reçoit dans une plus grande abondance qu'auparavant, transforment le désir de souffrir et font naître un vrai zèle apostolique. De la plénitude de la contemplation déborde la vie apostolique cachée ou manifeste. Et c'est le dernier élément du suprême degré de la contemplation : « Sans aucun doute, nous sommes dans ce degré, si nous pouvons dire avec vérité : Je me suis fait tout à tous pour les sauver tous (I Cor., IX) (3). »

Dans ce travail apostolique, la beauté, jusqu'ici cachée, de l'âme contemplative se montre à découvert. Les vertus héroïques de foi, de charité, d'espérance, apparaissent dans leur splendeur incomparable : « Tout ce qu'elle espère de Dieu, ce qu'elle fait pour Dieu et ce qu'elle opère dans la vie en Dieu est plus qu'humain. Tout est admirable, tout est merveilleux (4). » Pour pouvoir procurer plus de gloire à Dieu et sauver plus d'âmes, elle est prête à être séparée elle-même du Christ. Notre Victorin dit que c'est presque à la folie que ce degré de la charité pousse l'âme (5).

(1) « Quasi enim impassibilis manet, qui in passionibus et contumeliis pro Christo complacet : Propter quod complaceo mihi, inquit, in infirmitatibus, in necessitatibus, in persecutionibus, in angustiis pro Christo (II Cor., XII). » L. c., 1223 C.

(2) « In hoc gradu charitas patiens est, benigna est, non est ambitiosa, non quaerit quae sua sunt, nescit reddere malum pro malo, nec maledictum pro maledicto. Sed econtra benedicit. » L. c., 1223 C.

(3) « Absque dubio in hoc gradu amoris est qui veraciter dicere potest : Omnibus omnia factus sum, ut omnes facerem salvos (I Cor., IX). » L. c., 1224 A.

(4) « Sic enim totum est plus quam humanum, quod de Domino praesumit, quod pro Domino agit, quod in Domino agit, quod in Domino vivit. Totum mirum, totum stupendum. » L. c., 1224 B.

(5) « Denique cupit anatema fieri a Christo pro fratribus suis, qui ejusmodi est. Quid ergo dicemus?... nonne hic amoris gradus videtur animum hominis quasi in amentiam vertere, dum non sinit eum in sua aemulatione modum mensuramve tenere? Nonne summae

Malgré toutes les difficultés du travail apostolique et les souffrances de la vie, la personne contemplative garde toujours au fond de son âme la paix profonde et délicieuse. « C'est la paix, surpassant et absorbant tous les sens humains, qui, par une heureuse transfiguration, transforme la partie supérieure de l'âme en une certaine disposition divine (1). »

Enfin, l'âme reçoit de Dieu une connaissance toute spéciale de ses mystères, qui en dehors de la contemplation ne peut pas être acquise, ni répétée ensuite aux autres et qui, nous l'avons déjà remarqué, transforme complètement la vie de l'âme (2).

La définition de cet état peut être exprimée ainsi : L'union contemplative transformante, c'est le suprême degré de la contemplation, qui se caractérise par l'imitation héroïque du Christ et par le zèle apostolique.

L'analyse des quatre degrés de l'amour achevée, nous voyons plus clairement que Richard de Saint-Victor mesure l'intensité croissante de la contemplation par le progrès de la vertu.

b) *Résumé de la doctrine de sainte Térèse.*

La grande mystique du XVI^e^ siècle parle de l'union transformante dans la septième demeure du *Château intérieur*, qu'elle composa cinq ans avant sa mort.

amentiae videtur esse vitam veram repellere, summam sapientiam arguere, omni potentiae resistere? Nonne vitam repellit, qui pro fratribus a Christo separari cupit, sicut et ille, qui dicit : Aut ignosce illis hanc noxam, aut dele me de libro quem scripsisti (Exod., XXXII). » L. c., 1224 A.

(1) « Pax illa, quae omnem sensum exsuperat, omnem sensum humanum funditus absorbeat et in divinum quemdam habitum puriorem animae partem felici transfiguratione convertat. » L. c., 1114 A.

(2) « Loquitur quaedam profunda mysteria Dei quae non licet homini loqui et, si audire liceat, qualia apud magistros saeculi nullatenus audiantur, quorum virtute et auditu corda liquescunt, liquescendo deficiunt et deficiendo perficiuntur. » L. c., 1208 A.

Dans les deux premiers chapitres, se trouve décrite la vision intellectuelle de la sainte Trinité avec son explication. Cette vue est comme intermittente. L'âme, quoique demeurant toujours en présence de Dieu, peut néanmoins, avec plus de facilité que jamais, s'occuper à l'extérieur des œuvres qui regardent le service de Dieu. « C'est ce qu'éprouvait la personne dont j'ai parlé, elle voyait en elle-même, pour tout, un notable avancement spirituel, et il lui semblait que, même au milieu des plus grandes croix et des affaires les plus difficiles, jamais l'intime de son âme ne s'éloignait de cette demeure intérieure où était Dieu (1). »

Sainte Térèse explique ce phénomène extraordinaire par la différence qui existe entre l'âme et l'esprit, c'est-à-dire entre la partie inférieure qui s'occupe des choses extérieures et la partie supérieure qui jouit toujours de Dieu : « Dans cet état, la partie supérieure de son âme, dit-elle, lui paraissait en quelque sorte divisée de l'autre ; comme, après avoir reçu de Dieu cette haute faveur, cette personne eut de grandes croix à porter, elle se plaignait quelquefois de son âme, comme Marthe de Marie sa sœur, et lui reprochait de rester toujours occupée à jouir à son gré de ce doux repos, tandis qu'elle se trouvait au milieu de tant de peines et d'occupations... L'âme est indivisible sans doute ; et cependant l'état que je viens de décrire, bien loin d'être une imagination, est l'état ordinaire où l'on *se trouve après avoir reçu une si haute faveur*. Les choses intérieures, je le répète, se voient de telle manière que l'on aperçoit *très manifestement une certaine différence entre l'âme et l'esprit ; et bien qu'au fond ce ne soit qu'une même chose*, on y aperçoit une division si délicate, qu'il semble quelquefois que *l'un opère d'une manière et l'autre d'une autre*, suivant le goût qu'il plaît au Seigneur de leur donner (2). »

(1) « Y ansi fué, que en todo se hallaba mejorada, y le parecia que por trabajos y negocios que tuviese, lo esencial de su alma, jamás se movia de aquel aposento. » *Moradas setimas*, cap. 1, p. 217.

(2) « ... de manera que en alguna manera le parecia habia division

Cette explication de sainte Thérèse nous rappelle beaucoup le chapitre « De quiete contemplationis » où Richard parle du même sujet : « *Oportet ergo, antequam introire liceat in illud intimae quietis secretum et summae tranquillitatis arcanum, oportet, inquam,* ut fiat illa valde gravis et mirabilis, non dissolutio animae et corporis, sed alia hac multo mirabilior multoque gloriosior, illa denique, cujus ista est typus, *divisio videlicet animae et spiritus.* Hanc autem operari in nobis solet, sicut testatur Apostolus, *vivus ille Dei sermo* et *efficax et penetrabilior* omni gladio ancipiti et pertingens usque ad divisionem animae et spiritus... Non enim in hoc gemino vocabulo gemina substantia intelligitur; sed, cum ad distinctionem ponitur gemina vis ejus essentiae, una superior per spiritum, alia inferior per animam designatur. In hac itaque divisione, *anima et quod animale est in imo remanet; spiritus autem et quod spirituale est ad summa evolat* (1). »

Pendant cette union intellectuelle de la sainte Trinité, l'âme reçoit beaucoup de lumières et elle se sent unie très étroitement à Dieu : « Ce que Dieu, dans ce centre, communique à l'âme en un instant, est *un si grand secret, une si haute faveur,* et *transporte l'âme d'un si inénarrable plaisir, que je ne sais à quoi le comparer.* Tout ce que j'en puis dire, c'est que Notre-Seigneur veut lui faire voir en cet instant *la grandeur de la gloire du ciel par un mode*

en su alma, y andando con grandes trabajos, que poco después que Dios le hizo esta merced tuvo, se quejaba de ella, a manera de Marta cuando se quejo de Maria, y algunas veces la decia que se estaba ella siempre gozando de aquella quietud a su placer, y la deja a ella en tantos trabajos y ocupaciones, que no la puede tener compania.

« Esto os paracerá, hijas, desatino, mas verdaderamente para ansi, que aunque se entiende que el alma está toda junta, no es antojo lo que he dicho, que es muy ordinario ; por donde decia yo que se ven cosas interiores, de manera que cierto se entiende hay diferencia en alguna manera, y muy conocida, del alma e el espiritu, aunque más sea todo uno. Conocese una division tan delicada, que algunas veces parece obra de diferente manera lo uno de lo otro, como el sabor que les quiere dar el Señor. » *Moradas setimas,* cap. 1, p. 217.

(1) L. c., 1114 B.

sublime, dont n'approche aucune vision ni aucun goût spirituel. *Ce que j'en comprends, c'est que ce que j'appelle l'esprit de l'âme devient une même chose avec Dieu* (1). » Ce passage de sainte Térèse ressemble beaucoup à la description que Richard nous a donnée de l'état de l'âme, qui entre dans l'union transformante : « Statim siquidem *ut ad illud internum divini arcani secretum admittitur* prae admirationis magnitudine, *jucunditatisque abundantia*, in se ipsa, imo in ipsum qui loquitur tota resolvitur, *dum incipit audire arcana illa verba quae non licet homini loqui*, et intelligi incerta et occulta sapientiae divinae manifestari sibi. In hoc statu spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. In hoc statu qui adhaeret Domino unus spiritus est (2). »

Ensuite, sainte Térèse, ainsi que notre mystique, dit que dans l'union transformante l'âme est morte à elle-même et que Jésus-Christ est sa vie : « Peut-être saint Paul, par ces paroles : Celui qui s'attache à Dieu est un même esprit avec lui, entendait-il parler de cet admirable mariage qui unit inséparablement l'âme à son Dieu. Peut-être l'indiquait-il encore par celles-ci : Jésus-Christ est ma vie, et il m'est avantageux de mourir. L'âme peut alors, ce me semble, se servir de ces paroles, parce que c'est là que le mystique papillon, dont j'ai parlé, meurt avec un indicible plaisir et que Jésus-Christ devient sa vie (3). » Nous avons

(1) « Es un secreto tan grande, y una merced tam subida lo que communica Dios alli a el alma en un instante, y el grandisimo deleite que siente el alma, que no sé a que lo comparar, sino a que quiere el Señor manifestarle por aquel momento la gloria que hay en el cielo, por más subida manera que por ninguna vision ni gusto espiritual. No se puede decir más de que, a cuanto se puede entender, queda el alma digo el espiritu de esta alma, hecho una cosa con Dios. » *Moradas setimas*, cap. II, p. 219.

(2) L. c., 1221 C.

(3) « Quizá es esto lo que dice San Pablo : « El que se arrima y allega a Dios, hácese un espiritu con Él », tocando este soberano matrimonio, que presupone haberse llegado Su Majestad a el alma por union. Y también dice : « Mihi vivere Christus est, mori lucrum » ; ansi me parece puede decir aqui el alma, porque es adonde

vu, aussi, que le but de l'union transformante est de rendre notre vie semblable à celle du Christ : « Par les effets de ces grandes grâces, si vous y avez pris garde, vous avez déjà sans doute entrevu la fin pour laquelle Notre-Seigneur les accorde à certaines âmes en ce monde ; je crois néanmoins utile d'en parler ici. Il ne faut point s'imaginer que son dessein soit seulement de leur donner des consolations et des délices ; ce serait une grande erreur ; car la faveur la plus signalée que Dieu puisse nous faire en ce monde, c'est de rendre notre vie semblable à celle que son Fils a menée sur la terre (1). »

La grande mystique signale les mêmes effets de cette nouvelle vie que Richard de Saint-Victor. Le premier, c'est l'amour héroïque de Dieu : « Le premier est un tel oubli de soi, qu'il semble véritablement que cette âme n'a plus d'être, parce que la transformation qui s'est faite en elle est si totale qu'elle ne se connaît plus. Elle ne pense ni à la félicité du ciel, ni à la vie, ni à l'honneur ; mais elle s'occupe tout entière à se procurer la gloire de Dieu. Sans souci de tout ce qui peut arriver, elle vit, je le répète, dans un si admirable oubli de soi, qu'il semble qu'elle n'a plus d'être, et qu'elle voudrait n'être plus rien en quoi que ce soit, si ce n'est quand elle voit qu'elle peut concourir à augmenter, ne serait-ce que d'un degré, la gloire et l'honneur de Dieu ; car elle donnerait très volontiers sa vie pour cela (2). »

la mariposilla que hemos dicho, muere, y con grandisimo gozo, porque su vida es ya Cristo. » *Moradas setimas*, cap. II, p. 221.

(1) « Bien será, hermanas, deciros qué es el fin para que hace el Señor tantas mercedes en este mundo. Aunque en los efectos de ellas lo habréis entendido, si advertistese en ello, os lo quiero tornar a decir aqui, porque no piense alguna que es para solo regalar estas almas, que seria grande yerro ; que no nos puede Su Majestad hacerle mayor que es darnos vida que sea imitando a la que vivio su Hijo tan amado. » *Moradas setimas*, cap. IV, p. 235.

(2) « El primero, un olvido de si, que verdaderamente parece ya no es, como queda dicho ; porque toda está de tal manera, que no se conoce ni se acuerda que para ella ha de haber cielo, ni vida ni honra,

L'esprit apostolique, c'est-à-dire le second effet, est décrit de la manière suivante : « Le second effet de cette vie en Jésus-Christ est un grand désir de souffrir, mais un désir qui ne cause point d'inquiétude, comme le fait celui dont j'ai parlé précédemment. Telle est l'ineffable ardeur avec laquelle ces âmes désirent que la volonté de Dieu s'accomplisse en elles, qu'elles sont également satisfaites de tout ce qu'il plaît au divin Époux d'ordonner (1). » « Ces âmes sont-elles persécutées, elles en éprouvent une grande joie intérieure, et conservent une paix beaucoup plus profonde que dans les demeures précédentes. Loin de garder l'ombre d'un ressentiment contre ceux qui leur font ou souhaitent leur faire du mal, elles les aiment au contraire d'un amour tout particulier (2). »

Sainte Térèse remarque également que l'impatience de mourir pour être avec Jésus-Christ se change en un ardent désir de vivre pour le servir et procurer sa gloire : « Mais voici ce qui m'étonne le plus dans ces âmes. Vous avez vu avec quelle ardeur elles désiraient de mourir afin de

porque toda está empleada en procurar la de Dios, que parece que las palabras que le dijo Su Majestad hicieron efecto de obra, que fué que mirase por sus cosas, que Él miraria por las suyas. Y ansi, de todo lo que puede suceder no tiene cuidado, sino un extrano olvido, que, como digo, parece ya no es, ni querria ser en nada, nada, si no es para cuando entiende que puede haber por su parte algo en que acreciente un punto la gloria y honra de Dios, que por esto pornia muy de buena gana su vida. » *Moradas setimas*, cap. III, p. 226.

(1) « Lo segundo, un deseo de padecer grande, mas no de manera que la inquiete, como solia; porque es en tanto extremo el deseo que queda en estas almas de que se haga la voluntad de Dios en ellas, que todo lo que Su Majestad hace, tienen por bueno. » *Moradas setimas*, cap. III, p. 227.

(2) « Tienen también estas almas un gran gozo interior cuando son perseguidas, con mucha más paz que lo que queda dicho, y sin nenguna enemistad con los que las hacen mal u desean hacer; antes les cobran amor particular, de manera que si los ven en algum trabajo, lo sienten tiernamente, y cualquiera tomarian por librarlos de él, y encomiéndanlos a Dios muy de gana, y de las mercedes que les hace Su Majestad holgarian perder porque se las hiciese a ellos, porque no ofendiesen a Nuestro Señor. » *Moradas setimas*, cap. III, p. 227.

jouir de la présence de Notre-Seigneur, et quel martyre était pour elles la prolongation de cet exil : et maintenant elles sont si embrasées du désir de le servir, de faire bénir son nom, d'être utiles à quelque âme, que, loin de soupirer après la mort, elles souhaitent vivre pendant de très longues années et au milieu des plus grandes souffrances, trop heureuses de pouvoir à ce prix procurer au divin Maître, en chose si petite que ce soit, une partie des louanges qu'il mérite (1). »

Ainsi que notre Victorin, sainte Térèse nous fait observer que ce zèle apostolique peut aller jusqu'à l'excès : « Quand elles auraient la certitude d'aller, au sortir de la prison du corps, jouir de la vue de Dieu, et quand la pensée de la gloire des bienheureux se présenterait à leur esprit, elles n'en seraient point touchées, parce qu'elles ne désirent alors ni cette vue ni cette gloire (2). » L'existence de la joie intérieure et des lumières dans cet état est aussi marquée : « Là, Notre-Seigneur enrichit l'âme de ses dons et de ses lumières au milieu d'une paix si profonde et d'un si grand silence, que cela me rappelle la construction du temple de Salomon, où l'on ne devait entendre aucun bruit (3). »

De plus, conformément à la doctrine de Richard, sainte

(1) « Lo que más me espanta de todo, es que ya habéis visto los trabajos y aficiones que han tenido por morirse, por gozar de Nuestro Señor; ahora es tan grande el deseo que tienen de servirle, y que por ellas sea alabado, y de aprovechar algun alma si pudiesen, que no solo no desean morirse, mas vivir muy muchos anos padeciendo grandisimos trabajos, por si pudiesen que fuese el Señor alabado por ellos, aunque fuese en cosa muy poca. » *Moradas setimas*, cap. III, p. 227.

(2) « Y si supiesen cierto, que en saliendo el alma del cuerpo ha de gozar de Dios, no les hace al caso, ni pensar en la gloria que tienen los santos; no desean por entonces verse en ella. » *Moradas setimas*, cap. III, p. 228.

(3) « Pasa con tanta quietud y tan sin ruido todo lo que el Señor approvecha aqui a el alma y la ensena, que me parece es como en la edificacion del templo de Salomon, adonde no se habia de oir ningun ruido. » *Moradas setimas*, cap. III, p. 231.

Térèse ajoute que les extases ont généralement cessé : « Ce qui me surprend, c'est que l'âme arrivée à cet état n'a presque plus de ces ravissements impétueux dont j'ai parlé ; les extases même et les vols d'esprit deviennent très rares, et ne lui arrivent presque jamais en public, ce qui auparavant était très ordinaire (1). »

Enfin, l'âme est presque délivrée du trouble des passions et elle ne pèche jamais gravement, ni véniellement de propos délibéré (2). La doctrine de sainte Térèse, que nous avons exposée dans tous ses détails, rappelle absolument, comme on peut le voir, celle de notre Victorin, et le seul élément que nous y trouvons en plus, c'est la description de la vision intellectuelle de la sainte Trinité. Mais il semble bien que cette vision n'est pas de l'essence de l'union transformante ; elle ne paraît même pas lui être nécessairement liée.

Dans le premier chapitre, où elle est décrite, l'auteur ajoute que cette grâce lui fut accordée tout extraordinairement : « Ici Dieu agit différemment ; dans sa bonté, faisant comme tomber les écailles qui couvrent les yeux de l'âme, il veut que, *par une voie à la vérité extraordinaire*, elle découvre et comprenne quelque chose de la grâce dont il daigne l'honorer (3). » Cette opinion est confirmée par saint Jean de la Croix, qui ne dit point qu'une telle vision soit essentiellement liée à cet état (4).

E. Kulesza.

(1) « Yo lo estoy de ver que en llegando aqui el alma, todos los arrobamientos se le quitan, si no es alguna vez, y ésta no con aquellos arrebatamientos y vuelo de espiritu ; y son muy ordinario. » *Moradas setimas*, cap. III, p. 231.

(2) *Moradas setimas*, cap. I, p. 214.

(3) « Aqui es de otra manera ; quiere ya nuestro buen Dios quitarla las escamas de los ojos, y que vea y entendia algo de la merced que le hace, aunque es por una manera extrana. » *Moradas setimas*, cap. I, p. 214.

(4) A comparer : Poulain, *Des grâces d'oraison*, p. 300.

Mystica Isagoge

Joseph a Spiritu Sancto, C. D. Hispanus († 1736) : *Cursus theologiae mystico-Scholasticae in sex tomos divisus.*
Mystica Isagoge. Editio sexta. Cura P. Ir. Anastasii a S. Paulo, in collegio Carmelitarum Cortracensi professoris.

Les amis de la mystique salueront avec joie la réédition de cette œuvre magistrale, la plus volumineuse apparemment parmi les études de théologie mystique, la dernière venue dans la série des œuvres remarquables dont se glorifie l'école carmélitaine. Elle est de ce second chef un témoin attitré de la tradition d'un Ordre dont on a répété « que sa note caractéristique était la théologie mystique ». Et la puissante structure de l'œuvre, et l'abondance de sa documentation, ne feront que rehausser la valeur de ce témoin.

La doctrine en est puisée aux sources les plus pures : « Cette théologie mystique est extraite en majeure partie de la doctrine du sublime mystique, le B^x^ Jean de la Croix... J'ai médité profondément toutes les œuvres de ce Maître divinement instruit... et de cette méditation j'ai tiré la sève dont vivent ces disputes mystico-scolastiques. » Mais elle est également toute « selon la doctrine merveilleuse et solide de l'Angélique Précepteur, le divin Thomas, Prince de la théologie ». Pas plus que celui de ses doctes prédécesseurs, le thomisme de l'auteur ne veut être « libéral », à diverses reprises il en témoigne expressément : « Je cherche en tout à suivre sa doctrine, et si jamais en quelque chose je m'en suis écarté, instantanément je me rétracte. » Ces mêmes princes de la théologie mystique et scolastique, nous les vîmes avec joie réunis dans le titre d'une publication récente sortie de la plume d'un des principaux restaurateurs des études mystiques (1).

(1) P. Garrigou-Lagrange, O. P., *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix.*

La langue latine dont l'auteur s'est servi rendant son œuvre inabordable à bien des lecteurs, nous jugeons utile de publier des comptes-rendus assez détaillés des volumes au fur et à mesure de leur apparition.

Nous nous occuperons cette fois de la « *Mystica Isagoge* » — brève synopse de la théologie mystique — servant d'introduction au grand *Cursus*.

Elle est précédée de *Prolégomènes* assez développés dont nous ne signalerons que deux points. Le premier nous précise le but de l'ouvrage, et il est à noter; il fait ressortir le caractère premièrement *didactique* de l'œuvre : c'est directement *l'instruction des étudiants carmes*. Non pas que l'auteur veuille perdre de vue le bien des âmes de ses lecteurs ou auditeurs, il croit en effet « qu'un théologien ne mérite pas ce nom, si chaque acte de connaissance théologique ne le porte à une admiration, à un amour de Dieu plus grands », mais son travail veut avant tout « *illuminer les intelligences* », plutôt qu'émouvoir les volontés. Et c'est là aussi d'ailleurs faire œuvre bien carmélitaine : « L'impulsion salutaire poussant une âme à embrasser cet institut (du Carmel) la sacre pour l'exercice de l'oraison et de la contemplation... Et bien que ce soit directement en vue de l'utilité personnelle, c'est également pour celle des autres. Les Carmes doivent donc s'adonner à la contemplation non seulement en vue d'acquérir des fruits salutaires, mais également *afin de pouvoir nourrir les affamés et de pouvoir les conduire dans la voie de l'Esprit si pleine d'anfractuosités et de ronces...* Pour accomplir ce devoir, une connaissance ordinaire de la mystique ne peut leur suffire, ils doivent autant que possible posséder à fond tous les secrets de cette sublime théologie » (I. I, n. 34-35). A quel point les contemporains de notre auteur avaient conscience de ce grand devoir, la formation des étudiants carmes en témoigne. Outre les cours d'enseignement direct, les collèges théologiques avaient leurs *disputes* en matière mystique non moins qu'en scolastique et, nous rapporte-t-on, l'ardeur tout espagnole n'y faisait point défaut.

C'est d'ailleurs à ce double mode d'enseignement que le *Cursus* veut subvenir. D'où sa division. La brève synopse nommée « Mystica Isagoge » en constitue la première partie : c'est le texte qu'expliquera le *lecteur*. La seconde partie, qui prit au cours des années des développements que l'auteur ne paraît avoir guère prévus, fournira matière à argumentation aux con-

férences et journées de thèses mystiques. Cette dernière partie, divisée en *disputationes* selon le mode traditionnel de la renaissance scolastique, classe l'auteur parmi les maîtres. C'est bien ici, semble-t-il, que pour la première fois nous trouvons une synthèse scolastique complète en même temps que détaillée et raisonnée de l'ensemble des questions mystiques. Nous en retracerons le plan en analysant le second volume. Revenons à présent à l'*Isagoge*.

Son nom et sa disposition, qui pourraient d'abord sembler étranges, lui viennent aussi de sa destination. S'adressant à de jeunes philosophes nourris à l'école des « *Complutenses* », l'auteur s'est plu à le faire dans un cadre rappelant la disposition des « *Summulae logicales* » ou « petite logique » de ces derniers. Y voyant l'introduction à sa grande œuvre, il l'a baptisée du nom de l'ouvrage de Porphyre que la tradition philosophique place en tête des livres logiques d'Aristote. L'analogie de proportionnalité métaphorique lui permettra les plus ingénieux rapprochements entre les définitions logiques et mystiques.

*
* *

Un premier livre traite de « *l'instrument du savoir mystique* ». La théologie mystique n'est-elle pas une *oratio ignoti manifestativa*? *une oraison, nous révélant le Dieu caché*? Tout comme l'instrument dialectique du savoir, elle se subdivise en trois parties, qui ne sont rien que les trois voies que connaît la tradition : la voie purgative, illuminative et unitive. Avec beaucoup de finesse, le sens de ces dénominations est précisé : elles ne désignent nullement un exercice exclusivement caractéristique d'une voie, mais indiquent *la préoccupation principale* de l'âme en chacune des trois étapes de *la voie spirituelle*. Celle-ci commence donc à la conversion de l'âme et s'achève dans l'union d'amour. Ce que précisent les notifications spéciales des trois voies. La voie purgative nous rapproche de Dieu « par la *purification active* des puissances cognoscitives et affectives ». L'illuminative est caractérisée « par l'*acquisition des vertus et la purification passive* ». Cette formule, nous dit l'auteur, est un bref aide-mémoire de ce qui *constitue* la voie illuminative. Et, détaillant les étapes intermédiaires que l'âme y franchit, l'auteur nous dit plus loin : « Cette voie commence par la contemplation acquise, à son milieu nous trouvons la purification

passive du sens qui est suivie de la contemplation infuse, elle se termine par la purification passive de l'esprit qui rend l'âme capable d'entrer dans la voie unitive, où elle s'unit à son bien-aimé » (l. V, n. 7). Vient enfin la voie unitive, et « tous doivent aspirer à cette union... Je l'avoue, les labeurs que souffrent tous ceux qui y tendent sont bien durs... mais ils apparaîtront faibles dès qu'on les met en face de la fin qu'ils font atteindre. Écoutez l'oracle divin (Is., LV) : *Vous tous qui avez soif, venez aux eaux...* Saint Thomas expose : *Au sens mystique, il s'agit de l'eau de la divine sagesse donnée gratuitement à ceux qui en ont soif.* Par ces paroles le Maître Angélique nous convie *tous* à cette union bienheureuse. »

Le livre II, particulièrement intéressant du point de vue de l'auteur qui veut former à la *direction*, s'intitule : « *des Signes* ».

Ne déniant pas que la question soit délicate, l'auteur distingue les indices provenant de la *complexion* individuelle, ceux que constituent les tendances de l'âme, et finalement détaille les critères servant au discernement des grâces d'oraison. Très à propos l'auteur nomme les premiers : signes *matériels*. La complexion individuelle n'a dans la vie spirituelle qu'un rôle bien matériel ; il est réel pourtant, et l'examen du tempérament pourra souvent nous dire s'il importe de pousser à long ou à bref délai une âme vers l'exercice de la contemplation acquise. Il est même des tempéraments qui n'y paraissent guère propres. Quant aux attraits qu'éprouve une âme dans, ou au sortir de la prière, ils pourront nous renseigner sur la vocation d'un sujet à la vie active, contemplative ou mixte. L'exposé des signes du 3e genre se termine par une étude sur l'hypocrisie.

Au livre III, « *des Termes* », après de bonnes précisions au sujet de la terminologie mystique, l'auteur, exposant l'évolution de la vie mystique, en comparant ses étapes successives, caractérisées par les traditionnels « degrés d'amour », aux propriétés du terme logique, nous marque une fois de plus l'unité de la voie spirituelle. Le terme auquel elle aboutit, l'union intime d'amour, c'est l'épanouissement complet de la vie de la grâce. « Outre l'union habituelle, que produit la grâce, il est une autre union très parfaite où Dieu s'unit à l'intelligence et la volonté du contemplatif en pénétrant ces puissances (*per illapsum*) ; non pas qu'il y soit connu intuitivement, mais seulement

d'une façon expérimentale, par indices ; non par la foi (seule), mais par le don de sagesse. Voici comment s'opère cette union. L'âme ornée de la grâce sanctifiante a le moyen de connaître et d'aimer Dieu parfaitement. Cette connaissance croissant, l'amour aussi se développe et par lui la grâce s'enracine davantage. *Dès qu'elle est parfaitement enracinée, la connaissance et l'amour deviennent parfaits.* Et quand l'ame adhère à Dieu de telle sorte que non seulement elle l'embrasse inséparablement, mais que de plus elle brûle pleine de suavité, alors se célèbre entre Dieu et l'âme cette union bienheureuse. Est-elle permanente à la manière d'un habitus, elle donne lieu au mariage spirituel. Est-elle actuelle et passagère, ce sont les fiançailles mystiques. »

Le livre IV s'intitule « *de Oratione, nomine et verbo* ». Succinctement, mais dans un texte très nourri, l'auteur nous expose d'abord les parties de l'Oraison discursive. On y notera spécialement le § 7, où l'on trouvera comme élément de la méditation une « *attentio quieta* » — attention paisible et calme qui ouvre la voie à la contemplation acquise. C'est en effet un caractère de la méditation faite selon la méthode carmélitaine, d'être tout orientée vers la contemplation. Abordant la division de l'oraison, on nous rappelle qu'à chaque étape de la vie spirituelle paraît correspondre un mode ou degré spécial d'oraison, ce que nous montre, dit l'auteur, le *Château* de sainte Thérèse.

Suivent les divisions de la contemplation et l'exposé des caractéristiques de l'acquise et de l'infuse. Le livre s'achève par une brève étude des révélations, amenée par la seconde partie du titre : « *de nomine et verbo* ».

Finalement le livre V traite « *de l'invention du moyen terme* ». « L'art unique et bien difficile livrant à l'âme le moyen d'atteindre le sommet de la perfection, c'est la purification de l'âme... Cette purification mystique est l'élimination de tout ce qui empêche l'intime union de l'âme avec Dieu. » Elle se dédouble en *active* et *passive*. Arrêtons-nous un instant à cette dernière. Elle est double à son tour. L'une, la nuit passive du sens, s'attaque à la partie inférieure, « qu'elle subordonne et conforme parfaitement à la supérieure ». Sa cause formelle, dit ici l'auteur, c'est la soustraction de la grâce sensible. Mais c'est là une façon toute négative de l'indiquer ; dans son grand *Cursus*, où l'auteur traite la question à fond, il indique

comme cause formelle la « grâce robuste » qui finalement n'est autre que la *contemplation infuse* : « La grâce robuste que j'indiquai comme cause formelle de la nuit passive de la partie sensitive est une contemplation que Dieu infuse à l'âme » (Disp. 43, n. 13). Notons un dernier point : « Ce qui y tourmente l'âme c'est l'impossibilité de réfléchir qui l'afflige; car elle ne peut réfléchir sur elle-même et considérer que cette infirmité n'est pas pour sa perte... *que cette voie est la voie des saints et qu'aucun d'eux ne l'ignora* ». Tout ceci, il est vrai, demande des précisions; nous les réservons pour l'analyse du volume VI. Le livre s'achève sur l'indication des causes de la nuit passive de l'esprit. La cause formelle en est « la très claire lumière de la *contemplation infuse* que Dieu imprime à l'âme et qui lui révèle jusqu'à ses moindres défauts ».

Disons, pour finir, un mot de l'édition. Elle est tout à l'honneur du travailleur infatigable qui nous la procura. Ce n'est pas, en effet, une simple réimpression. Les variantes des différentes éditions ont été collationnées, les références contrôlées. D'abondantes notes au bas des pages renseignent sur les titres exacts des ouvrages cités, sur les éditions employées; les éditions modernes de ces mêmes ouvrages sont signalées. De sorte que cette réédition est un excellent instrument de travail facilitant singulièrement la recherche dans le domaine de la mystique. D'abondantes tables — d'aucuns les estimeront peut-être trop nombreuses — achèvent de rendre aisé l'usage du volume.

Cordialement nous félicitons notre confrère de son travail.

Courtrai.

fr. Gabriel de Sainte-M.-M., O. C. D.

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT AUX TOMES IX ET X

OCTOBRE 1923-SEPTEMBRE 1924

Études

R. Garrigou-Lagrange. — La tradition mystique dominicaine. 1
— Progrès de l'accord des théologiens sur la contemplation. 253
E. Kulesza. — La doctrine mystique de Richard de St-Victor. 185, 274, 297
G. Théry. — Contribution à l'histoire du procès d'Eckart . 93, 164
*** La tradition mystique du Carmel. 61, 153

Notes

P. Marie-Amand. — L'édition critique de S. Jean de la Croix. 43
Dom J. Huyben. — Chronique d'histoire de la spiritualité. 48, 288
L. Lavaud. — Le « Précis de théologie ascétique et mystique » de M. Ad. Tanquerey. 120
— L'amour naturel de Dieu. 184
Gabriel de Ste-M.-M. — Mystica Isagoge. 332

Documents

Ulrich de Strasbourg. — Extraits de la « Summa de bono ». 28
Dom A. Wilmart. — La prière « O Intemerata » 240